

〈法〉の精神とその運命

——『ヘーゲル初期神学論集』を読む——

堅 田 剛

一 『初期神学論集』

ヘーゲルには、青年時代に書きためた一連の宗教論がある。ベルリンの王立図書館で発見された手稿群である。テュービンゲン大学の神学校を卒業したのち、一七九二年から一八〇〇年にかけて断続的に書いたものと推定されている。このことに初めて言及したのはデイルタイであるが、デイルタイの弟子ヘルマン・ノールは、これを『ヘーゲル初期神学論集』(Hegels theologische Jugendschriften)なる標題のもとに編集して公刊した。一九〇七年のことである。

発見された手稿群には、もともと断片に留まったものもあるし、順番が不明であったり、失われた手稿もあるの
で、その復元作業は容易ではなかった。手稿復元の仕方については異論もあるようだが、ここはノールにしたがって、その構成をみておく。

民族宗教とキリスト教、断片一―五

イエスの生涯

キリスト教の実定性

キリスト教の精神とその運命

一八〇〇年の体系断片

あくまで便宜上ではあるが、『初期神学論集』は、このように五つの手稿群から成っている。それぞれの標題、内容を勘案してノールが付けたものであり、おおむね妥当とすることができる。そのうえで指摘しておかねばならないのだが、これらの手稿群は、神学論ではなく宗教論である。すなわち、手稿についての標題は妥当であるとしても、書物全体の標題としては内容にそぐわない。

「神学」と銘打つ以上は、神の存在論的証明とまではいかないにしても、少なくとも神について肯定的に論じる必要があるだろう。ところが神学校の出身であるにもかかわらず、あるいはそれゆえに、ヘーゲルが実際に書いたのは、全体としてユダヤ教やキリスト教を批判し、古代ギリシアの民俗宗教を称揚した宗教論である。神学論ではなく、宗教論と呼ぶ所以である。

しかしながら、『初期神学論集』は、実は宗教論でもなく、すぐれて法の理論である。ただし、法律論ではない。法律論という以上は、背景に国家の存在が不可欠であるが、若きヘーゲルは直接には国家について論じてはいない。そもそも、ヘーゲルの青年時代は、神聖ローマ帝国の末期であって、ドイツにはいまだ近代的統一国家は成

立していなかった。

ヘーゲルが「宗教」として書いたのは、煎じ詰めれば宗教的規範の在りようの問題であった。すなわち、当為の在りようの問題であった。このような意味で、ヘーゲルは「法」について論じたのである。

念のためにいえば、宗教とは法の原初的な形態である。規範は正義を前提とするが、それは宗教においては神であり、法においては国家である。こうした絶対的な正義を前提にしなければ宗教も法も成立しない。なぜなら、神も国家も、人々の価値観の集約であり、同時に人々の価値観の淵源であるからだ。

とはいえ、いかにヘーゲルが偉大な哲学者であろうとも、青年時代から宗教と法の根源的な同一性を意識していたわけではない。それはどうでもいい。若きヘーゲルが問題にしたのは、直接的には人間的自由と宗教的規範の矛盾であった。この矛盾は、ヘポジティヴィテート(Positive)という、たった一つ概念で表現される。すなわち、宗教的規範の「既成性」である。既成の宗教がその硬直化した規範によって自由を束縛すること、若きヘーゲルはこのことを徹底して批判した。ところで、このヘポジティヴィテート概念は、法の「実定性」、つまり法的規範が定立されて存在する、ということにほかならない。実際、ヘーゲルは晩年の『法の哲学』において、この意味でヘポジティヴィテート概念を用いている。

すなわち、若きヘーゲルが宗教のヘポジティヴィテートについて批判的に述べれば述べるほど、そこに浮かび上がるのは法のヘポジティヴィテートについての批判的言説である。ヘーゲルがこれを意識したか否かはどうでもいい、とはそういう意味においてである。

もっと端的に説明しよう。若きヘーゲルが宗教のヘポジティヴィテートを指摘するとき、その典型はユダヤ教の厳格で画一的な律法主義であった。ところで、律法(Gesetz)＝法律(Gesetz)であるから、律法主義は法律主

義にはかならないことになる。つまり、法の(ヘポジティブイテート)である。

『初期神学論集』は、青年時代のヘーゲルが書いた法の哲学である。にもかかわらず、宗教論を法論として読む作業はまったくおこなわれていない。その理由はいくつかあるが、最大のものは近代以降の政教分離に対する根本的な誤解であろう。政治と宗教は、つまり法と宗教は異なるから分離されたのではなく、本質的に同じであるからこそ、権力闘争の結果として分離されたのである。近代とは政治を宗教から分離することで、人間の自由を確保しようとした時代であったのだから、ヘーゲルの青年時代はドイツに近代が訪れようとした時代であった。そのとき、ヘーゲルはただちに政治に向かうのではなく、宗教のあり方に目を向けた。権力ではなく規範に着目したのである。そのゆえに、後期ヘーゲルの『法の哲学』は、『初期神学論集』に、その萌芽的思想を見出すことができるのである。

前置きが長くなってしまった。以下では、『初期神学論集』を法哲学として読んでみたい。無理に読み替えるのではない。若きヘーゲルによる宗教についての言説は、そのままのかたちで法についての言説となるはずである。

まずは、「民族宗教とキリスト教」と題する手稿である。標題として挙げられているにもかかわらず、「民族宗教」(Volkreligion)について、ヘーゲルが明確な定義づけをおこなっているわけではない。だがこの論文を全体として読めば、それは一種の国民宗教であることがわかる。もとより時代的制約もあるのだが、青年ヘーゲルにおいて民族(Volk)は国民(Nation)の代替物であった。民族宗教とは、国民の規範にほかならない。これも明示的に述べているのではないけれども、ヘーゲルの民族宗教は、ルソーの「市民宗教」(religion civile)から示唆を得ているのかもしれない¹⁾。はたしてキリスト教が民族宗教(国民宗教)たりうるかが、この論稿の主題として設定された。

とはいえ、この論稿で最もわかりやすいのは、「主観的な宗教」(subjektive Religion)と「客観的な宗教」(objektive Religion)の区別である。前者は信仰としての宗教であり、後者は教義としての宗教である。あらかじめどのように規定したところで、ヘーゲルの説明を引用しておこう。

「主観的な宗教とは個別的なものであり、客観的な宗教とは抽象化されたものである。前者は自然の生きた書物である。つまり、植物や昆虫や鳥や獣であるが、それらは互いに依存し合って生きるようにして、それぞれが生き、それぞれが楽しむ。それらは混じり合い、いたるところであらゆる種類の生物が一緒になっているのが見出される。——後者は自然科学者の陳列棚である。学者は昆虫を殺し、植物を乾燥させ、獣を剥製にしたり火酒に漬けたりして保存する。——そして、自然が分けたあらゆるものをまとめて配列しつつ——唯一つの目的のもとに整理してしまう。せつかく自然が、無限の多様性をもった目的を、一本の親和的な絆に編み上げたというのに——」⁽²⁾

あまり見通しのない文章ではないけれども、論旨ははっきりしている。すなわちヘーゲルは、主観的な宗教を「自然の生きた書物」(das lebendige Buch der Natur)、そして客観的な宗教を「自然科学者の陳列棚」(das Kabinet des Naturliehens)に譬えているのである。自然にはおのずから秩序があるのに、学者はその生命を奪って、それとは異なった秩序を人為的に作り上げようとする。同様にして、主観(体)的な宗教、つまり個々人の信仰には自然の生命が認められるが、客観(体)的な宗教、つまり制度化された教義はすでに生命を失った人為的な抽象物と化してしまう。

ヘーゲルがこのように自然を肯定的に語るとき、その言をドイツ的な「生の哲学」の先駆と解するよりは、当時のロマン主義的な風潮からの影響としたほうがいい。自然的なものへの憧憬は、人為的なものへの嫌悪でもある。『初期神学論集』所載の諸論稿は、この視点でほぼ一貫している。

次に「イエスの生涯」と題された手稿群がある。これは標題どおりイエスの福音的言行を論じたものであるが、これは「キリスト教の精神とその運命」の一部と重複するので、ここで詳しくは紹介しない。ただ、次の一節だけは省略するわけにいかない。イエスの道徳についての、ヘーゲルの理解がよく表れている。

「何を意志するにせよ、『それ』が人間の普遍的法則として、貴方たちに対しても妥当するように、そのような格率にしたがって行為しなさい。——これが道徳の根本法則である——。すなわち、あらゆる立法の、そしてあらゆる民族にとつての聖なる書物の、内容なのである。」^③

もとより、この箇所はイエスの言葉として書かれているのだが、それがカント的道德論として語られていることは容易にわかる。この文章そのものが、明らかにカントの定言命法（汝の意志の格率が、つねに同時に普遍的立法の原理として妥当するように行為せよ）を踏まえているからだ。のちにまた検討するけれども、青年時代のヘーゲルにとって、「道徳の根本法則」(Grundgesetz der Sittlichkeit) はカントの理性主義に依拠していた。ユダヤの律法主義を批判する一方で、規範の基準は理性的道徳に置かれていたのである。

ここに引用した文章の直後には、「この法の門をとおつて徳の神殿に入りなさい」という、もう一つの命令文がつづく。ヘーゲルの想定する「法」(Recht) とは、「徳」(Tugend) であつて、いまだ「法律」(Gesetz) ではない。

い。と同時に、「法の門」が狭き門であることを自覚している。確実なのは、ヘーゲルが宗教を論じつつも、それが道徳としての法を論じている点である。

さらにいうならば、ヘーゲルはいったん、「知性の普遍的な規則とは、貴方たちが人々にしてほしいと思うことを、貴方たちも人々にする、ということである——道徳の規則」と書いたあとで、これを削除している。この文章がマタイ福音書の文言を踏まえていることは疑いない。ヘーゲルは、聖書の中のイエスの言葉とカントの定言命法を二重映しにして、イエスもしくはカントの言を規範の最高原理として理解した。

イエス・キリストとは、歴史上のイエスこそ救世主キリストである、と信ずるキリスト教の根本原理である。ところが、ヘーゲルはそれをいわばイエス・カントと解釈して、イエスの言行を實踐理性の枠内で、啓蒙主義的につまり近代的に捉え返そうとした。

以上、『初期神学論集』のうち、「民族宗教とキリスト教」と「イエスの生涯」についてごく簡単に紹介した。論点が多岐にわたるのはむろんだが、前者の客観的宗教論と後者の道徳論だけを抽出してみたい。その結果現れるのは、客観(体)的制度としての宗教に否定的であり、主観(体)的営為としての信仰に肯定的であるという、青年ヘーゲルの基本的な立場であった。それがそもそも規範というかへ法そのものに対する立場であったということは、追々明らかになるだろう。

『初期神学論集』の残りの論稿である、「キリスト教の実定性」と「キリスト教の精神とその運命」において、青年ヘーゲルの基本的な姿勢は、より鮮明になるはずである。次節以下で検討する。

二 宗教の実定性 ポジティブ・ヴェーテート

さて、『ヘーゲル初期神学論集』において「キリスト教の実定性」(Die Positivität der christlichen Religion)と題してまとめられた論稿であるが、以文社版の日本語訳では「既成宗教としてのキリスト教の性格」という標題が付されている。これはヘーポジティブ・ヴェーテート概念の理解の結果にほかならない。もともとヘーポジティブ・ヴェーテートは多義的な概念であり、肯定性や積極性や陽性といった意味を有している。ヘーゲルの場合には、もっぱら『初期神学論集』と『法の哲学』で用いられる概念である。すなわち、ヘーゲルの青年時代と晩年に、ヘーポジティブ・ヴェーテートが鍵概念として登場するのである。

ところが同じヘーポジティブ・ヴェーテートでありながら、これを宗教に関して用いるときと法について用いるときとは、ヘーゲルの評価は大きく異なる。結論を先に述べてしまえば、宗教のヘーポジティブ・ヴェーテートは否定的に語られ、法のヘーポジティブ・ヴェーテートはむしろ肯定的に語られるのである。これを、宗教と法では問題が違うとか、初期ヘーゲルと後期ヘーゲルの価値観の変化として、単純に説明することはできない。というのも、宗教と法とはともに規範であるし、初期の宗教論と後期の法論には交換可能な言説が多くみられるからでもある。

もちろん、宗教と法がまったく同じであるはずはないし、いかにヘーゲルであろうとも、生涯にわたって一貫した価値観を抱いていたわけではない。にもかかわらず、初期と後期のヘーゲルに共通する思想がある。このことを象徴するのが、ヘーポジティブ・ヴェーテート概念である。しかも、宗教について否定的に論じる際にも、法について肯定的に論じる際にも、同じヘーポジティブ・ヴェーテートが用いられている。

宗教と法とで、何が同じで何が異なっているのか。このことを「キリスト教の実定性」論稿に即して検討するに際して、ヘポジティヴィテートンについては「実定性」の訳語を当てておきたい。『神学論集』の枠組みにかぎっては「既成性」も捨てがたいのだが、宗教論を脱して法論に接続させるためには、「実定性」のほうがふさわしいからである。実はここには、制度なるものを主体からみて受動的に捉えるか、それとも能動的に捉えるかの問題が伏在している。

「キリスト教の実定性」の冒頭において、ヘーゲルは宗教のヘポジティヴィテートンにつき次のように説明している。

「宗教の実定性という概念は、近代になつてはじめて登場し、重要になつてきた。実定宗教は自然宗教に対比されるが、したがつて、人間の本性は一つであるから一つの自然宗教しかないこと、しかし実定宗教は沢山ありうる事が前提とされている。この対立から明らかになるのは、実定宗教は反自然的あるいは超自然的な宗教であるということだ。実定宗教は、悟性および理性のおよばないような概念や知識を含み、自然のままの人間からは生じることのない感情と行為を要求する。むしろ、感情についていえば、諸々の装置をつうじて、暴力的に引き出されるのだし、行為についていえば、自身の利益にはならなくても、もっぱら命令に服従することだけで遂行されるのである。」

ヘポジティヴィテートン概念について、最も要領よく説明した文章である。これによれば、ヘポジティヴィテートンは「自然性」に対比される。念のためにいえば、ここにいる自然性とは近代的な自然性であつて、端的には個

人の「悟性および理性」(Verstand und Vernunft)のことである。これに対して(ポジティブイテート)は、「感情と行為」(Gefühle und Handlungen)だという。一般的には自然に対立するのは人為であろうが、宗教のような規範に関しては、自然性に対して「実定性」なる用語を当てるのが適当であろう。たとえば、自然法に対して実定法というようにである。少なくとも日本語において、「既成性」では、「自然性」との対比が不明確であるばかりか、むしろ両者は混同されてしまいかねない。訳語「実定性」を用いる所以である。

そのうえで、「実定性」についてのヘーゲルの価値判断を確認しておきたい。ヘーゲルは、自然性つまり悟性や理性を普遍的なものとして、唯一絶対の正義と考えている。これに反して、実定性は感情や行為を暴力や命令の結果であるとして、また普遍性を欠くものとして、絶対的な不正義と決めつけている。これこそが、まさに近代的な価値観なのである。ということは、実定性概念にまつわる価値は近代という歴史の所産であって、けっして普遍的なものではないはずなのだが、青年ヘーゲルはそのことにはまったく無自覚である。

ここでヘーゲルのいう「近代」とは、要するに啓蒙主義の時代にはかならない。それも現実にはドイツ的近代であるから、カントの悟性 \parallel 理性主義そのものである。後期のヘーゲルはカントを乗り越えて独自の哲学を展開することになるけれども、初期のヘーゲルは無条件にカント哲学を信奉している。この立脚点からは、実定性概念は、外的な暴力や一方的な命令にしかみえない。

人間の本性は一つだから自然宗教も一つしかない、とヘーゲルは述べる。「自然宗教」(natürliche Religion)とは、けっして原始的な宗教ではなく、「人間の本性(\parallel 自然)(menschliche Natur)にもとづいた近代的な、つまり啓蒙主義的な宗教であることがわかる。しかも、人間の本性が一つしかない普遍的なものであり、したがって自然宗教も一つしかない普遍的なものであることを、若きヘーゲルは素朴に信じている。

だとすれば、自然宗教なるものは、具体的にはいかなる宗教なのか。ヘーゲルは、この問いには明確に答えていない。ソクラテスの教えとして称揚される古代ギリシアの宗教なのか、ルソーの提起した市民宗教なのか、それともカントの市民道徳なのか。それとも、イエスの教えなのか、キリスト教とはいってもカトリックなのか、プロテスタントなのか。ヘーゲルのいう自然宗教の理想型はいつこうに明らかにされない。確実なのは、自然宗教が人間の理性に根ざした宗教であることだけである。

とはいえ、重大な疑問が残る。はたして、人間の本性は理性に尽きるのか、それは普遍的なものなのか、といった疑問である。そもそも、理性と宗教とは矛盾なくつながるものであるだろうか。こうした疑問は、反転して、実定宗教の存在性格を照射することになるだろう。

自然宗教は一つしかないが実定宗教は沢山ある、とヘーゲルはいう。自然宗教は理想の宗教にすぎないが、実定宗教は現実の（＝既成の）宗教であるのだから、こちらの言明のほうがはるかに説得力がある。これまで地上に出現した実定宗教は数知れないが、それは実定宗教が歴史的な宗教であるからだ。ここで歴史というのは単なる過去ではなく、普遍に対する概念であって、時間と空間、時と所に規定された在り方という意味である。人間の本性といった抽象的な概念によって示唆されるように、正義は一つではなく、時と所によって多様な正義があり、それぞれの価値観の集積の結果として、多様な実定宗教が存在するということなのである。

青年時代のヘーゲルは、いまだ歴史を知らない。そして、普遍的正義を標榜する啓蒙主義の担い手たちも、歴史を知らなかった。啓蒙主義なる価値観そのものが、十八世紀フランスという特定の歴史の所産であったにもかかわらず、である。そこでは人間の本性が発見され、理性が称揚され、それに伴う正義は普遍的なものと考えられた。そうした普遍主義が暴力的に爆発したのが、フランス革命であった。ライン河の向こうで起きた一連の哲学的かつ

政治的な革命を、こちら側のドイツの知識人たちは当初こそ憧れたが、革命が河を越えてやって来たとき、彼らの憧れは恐怖や嫌悪に変わった。啓蒙主義の暴力的側面に気づくことで、ドイツにはロマン主義、もしくは歴史主義の時代が到来することになる。

啓蒙主義と歴史主義の対立は、一面では「普遍」と「個別」の対立であるが、他面では普遍を自称する「個別」と普遍を自称しない「個別」の対立でもある。ヘーゲル哲学は、まさにこうした普遍と個別の関係を論理と歴史でもって弁証法的に総合することになる。だがそれは、もう少しあとのことである。ヘーゲルは、いまだ普遍を信じて理性を信じ、自然宗教の側に立つて実定宗教を否定的に論じている。

もつとも、わずかにではあるけれども、ヘーゲルが実定宗教について肯定的に述べている個所もないではない。それは「キリスト教の実定性」論稿の最後のほうにみられる。以下に引用する。

「実定的な信仰とは、我々にとって真実であるべき、宗教的命題の体系である。真実であるのは、権威によって提示されているからである。すなわち、我々の信仰を従属させることを拒みえないような権威によって提示されているからである。この概念において真つ先に想起されるのは、宗教的命題の体系、あるいは真実の体系である。すなわち、我々が真実と捉えることは関わりなく、真実とみなされるべき真実、たとえ誰にもまったく知られなくとも、誰にも真実と思われなくとも、それでもなお真実でありつづけ、そしてそのかぎりではしばしば客観的真実と呼ばれる真実である。——こうした真実は、今度は我々にとっての真実、主観的真実にもならねばならないのだが——」⁵⁾

わかりにくい文章ではあるけれども、注目すべきは、宗教の実定性が「客観的眞実」(objektive Wahrheit)と呼ばれている点であろう。ヘーゲルによれば、宗教的命題の体系が権威によって提示されれば、それが人々に眞実と思われているか否かとは関わりなく、眞実とみなされるべきなのである。ヘーゲルはこの仕組みを、「眞実と捉えること」(Fürwahrhalten)という興味深い言葉を使って表現している。要するに、本当に眞実であるかどうかはともかく、眞実らしい外観があれば、それが客観的眞実だとするのである。それは虚偽であるかもしれないが、それが擬制としての制度なのだ。神ならぬ人間は、この擬制＝制度で満足するしかないのである。もとより、「客観的眞実」は「主観的眞実」(subjektive Wahrheit)と合致することが望ましい。しかし、実定性概念にとつては、それは二次的な問題である。ヘーゲルの視点は、実定性の積極的な側面に移されている。

実定性を支えるのは、権威である。権威とは絶対的存在の別名であり、宗教の場合、権威は神ということになる。とはいえ、それは多分に形式論であり、実質的には、神の名を借りた宗教的組織や教義の体系こそが権威なのである。つまり教会や教義という、人的に組織された制度が権威の実体にはかならない。こうして神的な権威は、人的な権力に変質する。あるいは、もともと人的な権力が神的な権威を装っていただけかもしれない。だがそれは同じことなのであって、神を眞実とみるか擬制とみるかのあいだには、紙一重の差すらない。

実定的であるとは、人為的であるということだ。神が人間を創ったのか人間が神を創ったのかはどうでもいいことで、それよりも、教会も教義も人為的な、つまり実定的な制度であることに気づくことのほうが肝心である。このことに気づきさえすれば、教会と国家にせよ、教義と法律とにせよ、互いに交換可能であることがわかる。ただし、若きヘーゲルはまだそのことに気づいてはいない。ヘーゲルはまだ啓蒙主義者であり、もっぱらへ自然への側からへ実定を批判しており、それは『初期神学論集』に一貫している。

けれども、宗教の実定性を否定するつもりで書き始めたはずの文章が、いつのまにか宗教そのものの擬制性に言及している。擬制とは単なる虚偽ではない。まさに「真実と捉えること」、いわば第二の真実としての客観的眞実なのである。ヘーゲルはこれを否定しようとするのだが、その理由を述べようとして、かえって否定しきれずに、むしろ客観的眞実の在りようを認めざるをえない皮肉な結果をもたらしている。

客観的眞実と主観的眞実の関係は、「民族宗教とキリスト教」論稿にみられる客観的宗教と主観的宗教の関係に対応する。ここでは客観的宗教は制度としての宗教であり、主観的宗教とは信仰としての宗教であった。いずれにおいても、客観的とは人為的ということであり、主観的とは自然的ということである。別の言い方をすれば、客観の側では権威が支配し、主観の側では理性が支配している。そして、自然のままの理性的主体を抑圧する客観的權威として、実定性概念が用いられたのであった。

こうして、青年時代のヘーゲルは、自然—理性—主体(観)と実定—権威—客体(観)から成る、二項対立の図式を獲得した。もちろん、軸足は主体の側にある。当時のヘーゲルにとって、理性的主体は自然的存在として称賛されるべきものであり、権威的客体は実定的存在として非難されるべきものであった。これこそ啓蒙主義的な人間観であるが、その典型はルソーの自然主義とカントの理性主義であった。ヘーゲルにとっては、とくにカント哲学こそが理想的な人間像を提示するものと思われた。

『初期神学論集』は、神学論ではなく宗教論だといった。だが宗教論でさえなく、人間論であるとすべきなのかもしれない。「民族宗教とキリスト教」論稿にせよ「キリスト教の実定性」論稿にせよ、実はキリスト教という特定の宗教について正面からの論究がなされているわけではないからである。そのうえ「イエスの生涯」論稿で論じられるのは、救世主キリストつまり神の子イエスの生涯ではなく、カント哲学に色濃く影響された近代人イエスの

生涯なのである。イエス・キリストならぬイエス・カントの生涯としてもいいだろう。

さらにいうならば、イエスのカント的な主体には、当然ながら若きヘーゲル自身が反映している。すなわち、『初期神学論集』において客観的実定性を批判する「主体」は、ユダヤ教の改革者でありキリスト教の創始者であった歴史上のイエスであるが、それは同時に啓蒙主義的理性主義者のカントであるし、さらにいえば神学生でありカントの徒でもあった青年時代のヘーゲル自身でもあった。

このことは、『初期神学論集』の中の「キリスト教の精神とその運命」と題された論稿において、最もよく現れる。これも編者のノールが付した標題であるけれども、「精神」と「運命」という二つの概念は、ヘーゲルの立脚点をよく表している。あらかじめ枠組みを設定しておけば、「精神」とはなによりもイエスの主体性を意味する言葉であるし、「運命」とはキリスト教の客体化つまり実定性を意味する。この論稿は、全体として、イエスの教えが実定化する課程を、一つの悲劇として描いているのである。

若きヘーゲルにおいて、イエスの教えの実体は、カントの道徳である。教えも道徳も広義の規範つまり「法」であるから、「キリスト教の精神とその運命」は、そのまま「法」の精神とその運命」として読むことが可能である。ただし、イエスの教えもカントの道徳も、規範ではあるが法律ではない。規範が実定化されなければ法律とはいえないからである。法の実定化は、『法の哲学綱要』において、はじめて主題的に論じられることになる。したがって、『初期神学論集』において、直接に法の実定化の必然性を見出すことはできない。

しかしながら、青年時代のヘーゲルが繰り返し非難したのは、宗教の実定化の問題であって、それは「律法」という言葉に端的に示される。これを文字どおり反転させて、実定化を肯定的に論じたのが「法律」の哲学であった。すなわち、『初期神学論集』は裏返し『法の哲学綱要』である。以上の予備的作業を踏まえたうえで、次節

では「キリスト教の精神とその運命」に即して、そのことを論じてみたい。

三 イエスとカントの道徳

『初期神学論集』の中で最も有名なものは、「キリスト教の精神とその運命」と題する論稿である。他の論稿と比べて、構成がしっかりしており論旨が明確であることが、よく読まれてきた理由であるだろう。日本語訳も複数あるが、以下では木村毅訳を参照しながら、必要な修正を加えることにする。

木村訳は、訳者自身の言によれば、「スマートな意識」を排した「直訳体」である。このことによってドイツ語原文との対照が容易であることのほかに、木村訳を参照する本当の理由は別にある。それは、フレムト (Fremd)、ポジティブ (positiv)、ポジティブイテート (Positivität) などの用語にあえて訳語を当てはめず、「原語のまま、かな書き」にしていることである。⁷⁾

必ずしも訳者の意図とはいえないが、木村訳は、そうした訳出の方法によって、Positivität および positiv と Fremd との思想的関連が視覚的に明瞭になっている。すなわち、本論で「実定性」とか「実定的」と訳している Positivität や positiv が、近代的主体の疎外 (Fremd) の結果であることが浮かび上がるのである。『初期神学論集』においてヘーゲルがヘポジティブイテートを否定すべき在りようとして論じるのは、主体性が疎外されて、外化された客体が本来の主体を抑圧するからにほかならない。

では、『初期神学論集』で、若きヘーゲルが守ろうとした「主体」とは何か。それはこれまでも示唆してきたが、直接的にはイエスであり、実質的にはカントである。これは、『初期神学論集』を読む誰もが感ずることであ

ろう。たとえば、『初期神学論集』の英訳者であるクローナーも、「イエスを介して語るカント」(Kant, speaking through Jesus)という言い方で、このことを表現している。もつと端的には、イエス＝キリストならぬイエス＝カントとしてもいいだろう。ヘーゲルが記すイエスとは、救世主キリストではなく、啓蒙主義者カントなのである。

イエスの教えとは、結局のところはカントの道德にすぎない。それが若きヘーゲルの思想的立脚点であり、やがて克服されるはずの限界でもあった。ヘーゲルはユダヤ教を非難したりソクラテスを引き合いに出したりするのだが、それもカントの道德論に帰着することだろう。

青年時代のヘーゲルの限界とは、これもヘポジティヴィテートへの評価に集約される。道德的立場から規範のヘポジティヴィテートを否定していたヘーゲルは、やがて制度的視点から規範のヘポジティヴィテートを肯定的に評価するようになる。それは理想と現実の矛盾を、現実の側において整理しようとする行程でもあった。

結論を急ぎすぎってしまった。以下ではこうしたことを、「キリスト教の精神とその運命」論稿に即して検証してみたい。

論稿そのものの標題も細目次も編者のノールが付したものではあるが、便宜上これを利用する。これによれば、「キリスト教の精神とその運命」の内容は、次のようになる。各翻訳者は、それぞれの解釈にもとづいて、これを適当な章や節に分け、またそれぞれに独自の標題を付している。煩瑣にすぎるので、ノールのものとの対応を示すかぎり、木村毅訳の章節名のみを括弧の中に付け加えておく。

- イエスの登場(第二章 イエスの道徳——第一節 イエスの登場)
- イエスの道徳(第二章第二節 ユダヤの律法に対するイエスの対立(ユダヤの律法と対立せるイエスの道徳))
- イエスとユダヤの律法の対立(第二章第二節)
- カントに対して(第二章第三節 カントとの対立(イエスの道徳とカントの律法))
- 山上の垂訓(第二章第四節 山上の垂訓)
- 律法と罰、運命・愛・和解(第二章第五節 律法と罰 運命 愛との和解、第六節 諸徳と愛)
- 最後の晩餐(第二章第七節 晩餐)
- イエスの宗教(第三章 イエスの宗教——第一節 イエスの宗教)
- 神的なるものについて語る(第三章第一節 神的なるものについて語ること)
- ロゴス(第三章第二節 ことば言)
- 神の子と人の子(第三章第三節 神の子にして人の子)
- 神への信仰について(第三章第四節 神への信仰について)
- イエスの神性(第三章第五節 イエスの神的個性)
- 洗礼(第三章第六節 洗礼)
- 神の国(第三章第七節 神の国)
- キリスト教的愛の運命(第三章第八節 キリスト教的愛の運命)
- イエスの運命(第四章 イエスの運命)
- キリスト教団の運命(第五章 キリスト教団の運命——第一節 キリスト教団の運命)

神なるイエス(第五章第二節 神なるイエス)

奇跡(第五章第三節 奇跡)

不死性、預言(第五章第四節 不死 予言、第五節 神的なるものにおける対立)

ノールは細目次として目次欄に記しているだけのだが、これを翻訳書の体裁を考慮して編成すると、みられるようなズレが生じる。木村毅の訳語というか表記を尊重したとしても、ノールの細目次にしたがうかぎりは、こうしたズレを避けることはできない。他の翻訳書と比較すると、さらに混乱は増幅する。本論文は翻訳の是非を問うことが目的ではないので、このことを指摘するだけに留め、内容の検討に進む。

「キリスト教の精神とその運命」は、前半がイエスの言行の記録、後半が初期キリスト教団によるイエス解釈、として要約することができる。キリスト教的な用語を用いれば、前半は神の国の訪れを預言するイエスの福音活動であり、後半は十字架に架けられたイエスこそ救世主キリストであったという、弟子たちの信仰の組織化を描いたものである。イエスの刑死を挟んで、イエスの教えはキリスト教の教義になるわけだが、それはイエスの教えの「精神」とその「運命」を論じることにはほかならない。のちの成熟したヘーゲルの用語によれば、精神(Geist)とは神的性格を帯びた人的主体であり、運命(Schicksal)とは客観的現実ということになる。

イエスは、ユダヤの律法の形式性を批判し、これに主体的な道徳を対置すべく登場する。すなわち、ユダヤ教の改革者としてのイエスである。フランス革命後のドイツの時代状況を考えれば、青年ヘーゲルが、福音を説くイエスを一種の革命家として描いたとしても不思議ではない。いかなる革命家かといえば、それは実定的規範に対する革命家であった。たとえば、次のような文章がある。

「ここで様々な種類のユダヤ人の立法が遵守される秩序とは、したがって彼らにとつてはフレムトな、作られた秩序である。そして、この秩序に様々に反応する仕方によって、秩序の中に早くも差異が生ずるのである。」⁹⁾

ユダヤ教とは、ユダヤ人の律法 (Gesetz) の集積である。そこでは、神の名のもとに、人々の一挙手一投足が律法によって秩序づけられている。立法 (Gesetzgebung) とは新たな律法を作ることであるが、それは外的 (fremd) なものであるから、これに対して多様な反応が現れ、秩序の中に差異が生じる。およそ、こうした意味であろう。イエスの登場もまた、秩序の中に差異を生じさせるべく登場した。

この文章の直前には、こうある。「人間の本性(人間が自身の上に権力を確立するときに、みずから放棄する諸権利)の……な変更に基づいたものと認められるような……が、彼らに命じられ、彼らにとつてまったくポジティブなものとなった」。そもそも原文が欠落しているので、想像で補うしかないけれども、「人間の本性」(Menschenatur) としての権利を、権力の確立とともにみずから放棄するなどという言い方は、まさにホッブスの発想である。自然権の放棄と引き換えに確立された権力は、実定的 (positiv) な命令を発することになるのである。

総じて、ヘーゲルはユダヤの律法について語っているのだが、その語り口はまさに市民革命後の近代自然法論者のそれなのである。いうまでもなく、近代自然法論者とは、ホッブスにかぎらず、ときとしてロックであったりルソーであったり、そしてカントであったりするのだが。

それはともかく、「キリスト教の精神とその運命」には、人為的でポジティブな規範は自然的な主体にとつて

フレムトな規範であるという趣旨の、実定的¹⁰外的という構図がしばしば現れる。ヘーゲルはユダヤ教やイエスについて論じながら、その実は絶対主義や自然法論について論じている。この自然法論は、やがてカントの道徳論に収斂していくことを期待させる。

ところが、ヘーゲルは、カントの道徳をも、ポジティブでフレムトな律法として斥ける。ヘーゲルは、律法を「道徳的もしくは市民的命令」(moralische oder bürgerliche Gebote)と呼ぶ。「道徳」も「市民」も、カント的用語であるだろう。カントの道徳は、すぐれて市民的道徳であるからだ。とはいえ、ヘーゲルは必ずしも市民道徳を批判しているわけではない。カントの道徳論の、「命令」的側面を批判しているのである。

カントの道徳論は、理性的市民の自律性を大前提としている。理性的市民からすれば、法律はともかく、道徳はポジティブでフレムトな規範ではありえない。道徳は主体の内なる義務づけであって、けっして他律的な規範ではないはずだからである。しかし、ヘーゲルは律法のヘポジティブイテートン¹¹を批判するあまりか、道徳にもヘポジティブイテートン¹²を見出す。

「市民的律法」(bürgerliche Gesetze) および「道徳的律法」(moralische Gesetze) なる言い方で、ヘーゲルはカントの道徳とユダヤの律法を同視している。

「市民的律法にはなりえない純粹に道徳的な律法とは、すなわち、その中に対立にせよ統一にせよフレムトな形式をもちえない純粹に道徳的な律法とは、その行使が他人に対する行使つまり干渉ではないような、諸力の制限に相当する律法であるだろう。律法は、それがまさに市民的な命令として機能するならば、それはポジティブな律法である。そしてそうした律法は、その内容からすれば道徳的律法に等しいものであるから、ある

いは、客体的なものの概念における統一もまた客体的でない統一を前提とするか、あるいはそういう統一になることができるから、市民的律法が道徳的律法に《なり》、その当為(§6)がフレムトな力の命令ではなく、それ自身の概念の帰結であって、義務への尊敬であるならば、市民的律法の形式の止揚ということであるだろう。^[1]

「市民的律法」とは社会的な命令形式であり、「道徳的律法」とは個人的な命令形式である。だが両者は、必ずしも別のものではない。命令の内容において、両者が一致することはありうるからである。というよりも、道徳的律法は、たいていは同時に市民的律法であるだろう。したがって、市民的律法がフレムトで他律的なものに留まらずに、内面からの義務づけとして道徳的律法になることもあるし、逆に、道徳的律法がポジティブで他律的なものにも変わることもあるだろう。

ヘーゲルは、カントの市民道徳もまたフレムトでポジティブな命令であることを指摘したのではなからうか。だとすれば、カントの市民道徳とユダヤの律法とのあいだには、社会性の程度以上の本質的な相違はないことになる。なんらかの力を背景に人に何事かを命じる点では、同じだからである。

厳密に言えば、ヘーゲルは「純粹に道徳的な律法」(rein moralische Gesetze)の余地を残している。これは市民的律法になることのない純粹道徳なのであるが、それはもはや律法ではないのではないか。もとより他律的な命令でも、自律的な当為でもない。

さらにヘーゲルによれば、イエスは「道徳的命令のポジティブイテート」(Positivität moralischer Gebote)、つまり「単なる適法性」(bloße Legalität)に対して闘った^[2]という。ヘポジティブイテートを「適法性」と言い換える

ことは理解できる。周知のように、「適法性」と「道徳性」の二項対立はカントの図式であり、前者は外面的な他律性、後者は内面的な自律性を意味する。もとよりカントの場合、道徳性こそが真の規範性として評価されるのだが、ヘーゲルは道徳的命令の(ポジティヴィテート)を指摘することで、道徳性を適法性に結びつけてしまう。すなわち、イエスはカントの道徳に対しても闘った、とするのである。

イエス・カントとして『初期神学論集』を読んできた者にとつては、ここでイエス・カントの言明に遭遇して、ある種の戸惑いを覚えざるをえない。イエスがユダヤ的律法をフレムトでポジティブな規範にすぎないと批判するのはいいとして、カント的道徳までを同様に批判するとはどういうことなのか。念のために確認すれば、カントの用語で語るイエスとは、ヘーゲル自身である。カントを肯定するイエスも、カントを否定するイエスも、青年時代のヘーゲル自身であったことは間違いない。

カント批判を、ヘーゲルの思想的成長と捉えるのはたやすい。けれども、律法と道徳の関係、つまり規範の理論としてみるかぎりには、ヘーゲルの変質は進歩ではなく退歩である。律法も道徳もフレムトだとすれば、では本当に主体的な、「純粋に道徳的な律法」の実例を示さざるをえない。だが、律法も道徳も駄目だということになれば、残るのは純粋性しかない。しかし、純粋な規範なるものは実在するのだろうか。

規範の哲学、要するに(法)の哲学であるが、後期のヘーゲルは『法の哲学綱要』を書いて、カントの道徳性(Moralität)を乗り越えるべく人倫性(Sittlichkeit)を提示した。人倫的な規範とは、国家の法律である。宗教的律法(Gesetz)と国家的法律(Gesetz)は、定立の主体こそ異なるけれども、(ポジティヴィテート)の構造としてはまったく同じである。すなわち、(ポジティヴィテート)の程度によって、後期ヘーゲルは道徳→法律の方向性を示すことで、カントを乗り越えようとする。

これに対して、初期のヘーゲルは、道徳性の内に隠れた適法性を見出すことによって、律法でも道徳でもなく、
ところにカント超克の途を探ろうとする。ヘーゲルは「批判を徹底させよう」とすれば、律法はもとより道
徳でも不十分だと考えたのだらう。しかしながら、律法↓道徳の先には何があるのだらうか。「純粹に道徳的な律
法」という矛盾に満ちた規範だらうか。あるいは、もはや規範ですらない、何ものかだらうか。この問いに対し
て、若きヘーゲルは、「愛」という、まことに思いがけない解決策を提示することになる。

四 愛における運命との和解

カントの道徳にもヘーゲルも「ヘーゲル」が付着しているとして、これを排除するのはいい。しかし、律法も駄
目、道徳も駄目だとして、ではイエスあるいはヘーゲルにとって、律法と道徳を排除したところに何が残るのだら
うか。その手掛かりは、「山上の垂訓」についての記述に見出せる。山上の垂訓とは、山の上でおこなったとされ
るイエスの説教であり、「心の貧しい人は幸せである、天の国は彼らのものである」で始まる一連の説教である。¹⁹
ヘーゲルはこれについて、次のように述べている。

「直接に律法に対して示されるのは、山上の垂訓にみられる、道徳性以上に崇高なイエスの精神である。山上
の垂訓とは、律法の多くの例に即して、律法から律法的なものを、つまり律法の形式を取り除くべく遂行された
試みである。その試みは、律法に対する尊重を教えるのではない。そうではなく、律法を成就するのではある
が、律法としては止揚するもの、したがって、律法への従順より高次のもので、律法を不要にするものを指し示

すのである。義務的命令はある分裂を前提し、当為における概念の支配が予告されるのだが、これに反して、こうした分裂を超えて崇高なものとはある存在、つまり生命の一樣態である。この様態は対象を観察するときには排除的であり、したがって限定されている。というのは、排除とは対象の限定性によってのみ与えられ、対象にのみ関わるものだからである。⁽¹⁴⁾

ヘーゲルは、カントの道德とイエスの精神を比べて、後者のほうが高次の規範だとする。カントの道德は義務的命令であるから、狭義の律法ほどではないにせよ、なお律法の形式が残っている。これに対して、山上の垂訓にみられるようなイエスの教えは、律法の止揚であって、律法そのものを不要にするというのである。「私が律法や預言者を廃するために来たと思つてはならぬ。廃しようとして来たのではなく、成就するために来た」とはイエスの言葉であり、イエスの登場の意味を端的に表している。ヘーゲルはこの聖句を踏まえながら、イエスの優位性を説くのである。⁽¹⁵⁾

では、律法の成就(プレーローマ)とは何か。それは律法の形式に捕らわれずに、律法の内容を充足することである。ヘーゲルは、それを律法の「止揚」(Aufheben)と言い換えている。律法的道德に従うのではなく、それを高みに上げるといふ意味では、止揚なる言葉は適切に用いられている。もつとも、いわゆる弁証法的な用法としては、「止揚」とは律法的性格を残したまま高次の段階に引き上げるといふことであるから、ここでは必ずしもイエスの趣旨にそぐわない。本来の聖句との関連では、やはり「成就」のほうがふさわしい。

しかし、律法の成就(Erfüllen)とは、言葉にこだわれば、形式を内容で満たすことである。ヘーゲルの文脈では、律法の形式をイエスの精神で満たすということである。けれども、イエスまたはヘーゲルは、律法の形式その

ものを否定しているのではあるまいか。律法の形式とは、端的に言えば命令、一般的には当為である。「当為」なる言語形式を残すのではなく、これを「存在」なるものに置き換えることこそ、イエスマたはヘーゲルの真意ではなかったか。

山上の垂訓とはいうものの、それはもはや規範ではない。「心の貧しい人は幸せである」にしても「正義のために迫害される人は幸せである」にしても、ここには世俗的な意味での命令も当為もなく、ただただ現状を受け入れつつ、神の国の到来を待つことを教えているにすぎない。ヘーゲルは、山上の垂訓の言い回しを、「義務的命令の当為とはまったく別の意味の命令」と規定する¹⁶⁾。世俗的命令とは次元を異にする、信仰上の指針ということであろう。世俗的な命令には、多かれ少なかれ形式としての「ポジティブイテート」が伴う。イエスはこれを徹底して排斥する。そこに現れるのは、律法はもとより道德ですらない、信仰の世界である。

先の引用箇所にも、「義務的命令はある分裂を前提し」とある。ここでもカント的発想を確認することができる。「義務的命令」(Pflichtgebote)とは、個人の内面で義務づけられた命令であろうから、まさにカントの道德である。分裂とは、文脈からすれば当為(Sollen)と存在(Sein)の分裂である。イエスマたはヘーゲルは、この分裂を弁証的に止揚したのではない。そうではなく、当為的世界とは別の存在的世界において、義務的命令そのものを消し去ろうとしたのである。律法の成就是、信仰の領域においてはじめて可能になる。

ここにいる存在とは、イエスの弟子としての生き方にほかならない。唐突な言い方になるが、イエスとは愛である。イエスの愛を生きること、山上の垂訓はそれを求める。若きヘーゲルは、イエスの言動を解釈しながら、カント的道德を「愛」(Liebe)と「生」(Leben)の視点から批判しようとした。

ところで、「光・愛・生」(Licht-Liebe-Leben)の三つの「L」とは、ヘルダーの墓碑に記された言葉である¹⁷⁾。ヘル

ダーはカントの啓蒙主義的な理性主義を批判したロマン主義の哲学者であった。ヘーゲルの「愛」と「生」なる言葉は、明らかにヘルダーの影響下にある。生の哲学者として知られるディルタイが若きヘーゲルの宗教論に着目し、ノールに『初期神学論集』を編集させた契機は、ひとえにロマン主義者ヘーゲルの発見にある。

それはともかく、ヘーゲルは、イエスの「愛」においてユダヤ的律法とカント的道德を克服しようとした。すなわち、「愛における無律法性・無義務性」(Gesetz- und Pflichtlosigkeit in der Liebe)である。⁽¹⁸⁾ イエスの愛は、律法でも道德でもない。律法や道德に付着するヘポジティブイテートを否定することによって、規範とは別の次元で「生」の指針を示そうとする。すなわち、愛の宗教の誕生である。

宗教論としては、それでいい。ユダヤ教の律法主義を批判して、イエスは〈愛〉の原理でもってその改革を志した。ヘーゲルは、とくに目新しいことを述べているわけではない。だが、イエスの〈愛〉が律法や道德の規範性そのものを否定するとなれば、ヘーゲルの論述は宗教論に留まり、規範論つまり広義の〈法〉の哲学にはなりえないことになってしまう。それでいいのか、というよりも、宗教論は、本当に規範論から切り離すことができるのだろうか。

ユダヤ教およびキリスト教にかぎっても、そもそもヤーヴェは、なによりも「罰」の神であった。実態はともかく、罰があつての律法なのである。これに対して、キリスト教は「愛」つまり赦しの宗教である、といわれる。神は罰するのではなく、赦すのである。けれども、赦しは個人の罪の自覚を促すためには有効であつても、社会的秩序の維持には不十分であらう。ことは宗教の本質に関わる問題ではあるが、赦しが罰の否定にほかならないことは指摘しておかねばならない。

道徳的義務までを否定することによって、ヘーゲルが律法のヘポジティブイテートに對置するのは、〈愛〉で

ある。ヘーゲルは「罰する律法」という言い方をしている。¹⁹だとすれば、〈愛〉とは何よりも赦す愛である。さらに、こゝも続けている。

「律法のこの形式は、直接に、すなわちその内容からして、生に対立している。なぜなら、律法の形式は生の破壊を指示するからである。しかも、律法がこの形式において、つまり罰する義として、いかに止揚されうるかということは、いっそう考え難いように思われる。前述した諸徳による律法の止揚においては、律法の形式のみが消滅して、その内容は残った。だがここでは、形式とともに律法の内容もまた止揚されるであろう。というのも、その内容は罰だからである。」²⁰

律法の形式とは、ヘポジティブイテートのことである。とはいっても、ヘーゲル自身がヘポジティブイテートについて正面から定義づけをおこなっていないので、説明がむずかしい。当面は若きヘーゲルの用語を使って、主体にとってフレムト(外的)な規範の在り方、とでもしておくしかない。しかし、ここに引用した箇所では、ヘーゲルが何を否定したいかが比較的はっきり言明されている。それは「罰する」ということである。

ヘーゲルは、「罰する律法」(strafendes Gesetz)に加えて、「罰する義」(strafende Gerechtigkeit)とまで述べている。文脈からして、「義」とは正義であるよりも「徳」であり、つまり道徳のことである。すなわち、律法はもとより道徳についても、それが罰する規範であるかぎり、ヘーゲルはその存在を認めない。なぜなら、罰は生に對立し、生を破壊するからである。前にも言及したように、ヘーゲルはユダヤ的律法のみならず、カント的道徳をも否定した。ここではそれはいっそう徹底して、律法も道徳も、それが形式であろうと内容であろうとも、およそ罰

する規範であるかぎりには、その存在そのものを認めないのである。

こうして、律法↓道徳と論を進めてきたヘーゲルは、「生」の視点に到達する。換言すれば、罰する規範に、赦す愛を対置する。すなわち、「愛における運命との和解」の境地に達するのである。

「愛における運命との和解」は、論稿「キリスト教の精神とその運命」のなかで、最もよく知られた言葉である。しかし厳密には、そのままの言葉は、ヘーゲルの本文中にも、編者ノールが付した細目次にも出てこない。これに最も近い言い回しは、実際には次のように書かれている。すなわち、「自己自身を回復させる生のこの感情こそが、愛である。そうして、愛において運命は和解させられるのである (in ihr [Liebe] versöhnt sich das Schicksal)」と。

「運命」とは、生と罰の対立ないしは矛盾のことである。対立が愛において和解するという枠組みは、まさに弁証法の論理である。しかし、この弁証法は、宗教的論理としてならともかく、〈法〉的論理としては成立しない。〈法〉は、本質的には「罰」であり、「愛」ではないからである。これもすでに紹介したが、ヘーゲルは「愛における無律法性・無義務性」とも述べている。律法にせよ道徳にせよ、「愛」は規範性そのものとは相容れないのである。

以上、「キリスト教の精神とその運命」に即して、初期ヘーゲルにおける律法↓道徳↓愛(生)の論理を検証してきた。ユダヤ的律法の矛盾は、カント的道德徳においても解消しえず、ついにイエスの愛にまで到達するのである。ところが、「キリスト教の精神とその運命」論稿は、これで大団円となるわけではない。

イエスの「愛」の教えは、イエスの刑死後、遺された弟子たちによって、歴史上のイエスを救世主キリストと信じるキリスト教として継承された。しかしその過程で、イエスの教えは教義化され、弟子たちは教団を組織した。

要するに、イエスの教えもまた、組織的に規範化されることで、フレムトでポジティブな性格を強めていく運命を免れない。「キリスト教の精神とその運命」の後半は、イエスの愛の教えが、道徳化し律法化していく悲劇の展開として読むことができる。

律法↓道徳↓愛は、こうして愛↓道徳↓律法の過程へと逆転する。いや、逆転ではなく無限に循環するのかもしれない。けれども、愛↓道徳↓律法を宗教的な堕落の過程として悲観することはしないのかもしれない。人間社会に規範が必然だとするかぎり、愛↓道徳↓律法の過程を、規範の客観化の過程、つまりはヘボジティヴィテートへの弁証法として積極的に再建することも可能だからである。いうまでもなく、それはヘーゲル後期の『法の哲学』を待たねばならない。その萌芽的形態は、「キリスト教の精神とその運命」をはじめとした『初期神学論集』のなかに見出すことができる。律法↓道徳↓愛の弁証法を、叙述の順序とは逆に読めばいいからである。

※

律法とは法律である。その制定と運用を教団がおこなうか国家がおこなうかの違いはあるが、その違いはまったく本質的なものではない。教団は擬似的な国家であり、国家は擬似的な宗教であるからだ。したがって、律法のヘボジティヴィテートは、法律のヘボジティヴィテートなのである。『初期神学論集』を読むことはその確認にほかならず、それは当然にも後期の『法の哲学』読解の予備的作業となる。ヘ法への精神が「愛」か「罰」かは難問だとしても、ヘ法の運命がヘボジティヴィテートであることは疑いない。

注

(1) ルソー『社会契約論』桑原武夫・前川貞次郎訳、岩波文庫、一九五四年、一七七頁以下。

- (2) Herman Nohl (Hrsg.), *Hegels theologische Jugendschriften, nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, Nachdruck, Frankfurt/Main, 1966, S.7. ヘルマン・ノール編『ヘーゲル初期神学論集』I、久野昭・水野建雄訳、以文社、一九七三年、一三三頁参照。
- (3) Hegels theologische Jugendschriften, S.87. 『ヘーゲル初期神学論集』II、久野昭・中埜肇訳、一九七四年、二七頁参照。「狭き門」および「道徳の規則」に「き、マルコ福音書、第七章一二節、一三節参照。『定言命法』に「き、Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, in: Werke in zehn Bänden, hrg. v. Wilhelm Weischedel, Bd.6, Sonderausgabe, Darmstadt, 1983, S.140. カント『実践理性批判』波多野精一・宮本和吉・篠田英雄訳、岩波文庫、一九七九年、七二頁。
- (4) Hegels theologische Jugendschriften, S.139. 『ヘーゲル初期神学論集』I、一二二頁参照。
- (5) Hegels theologische Jugendschriften, S.233. 『ヘーゲル初期神学論集』I、二二二頁参照。
- (6) 「キリスト教の精神とよその運命」(Der Geist des Christentums und sein Schicksal) の日本語訳には、以下のものがある。
 ① 信太正三訳、創元社、一九五〇年
 ② 原健忠訳、河出書房、一九五〇年(「イエスの生涯」所収)
 ③ 木村毅訳、現代思潮社、一九六九年
 ④ 中埜肇訳、以文社、一九七四年(『ヘーゲル初期神学論集』II所収)
 ⑤ 細谷貞雄・岡崎英輔訳、白水社、一九七四年(『現代キリスト教思想叢書』第五卷所収)(新装復刊、一九九八年)
 ⑥ 伴博訳、日清堂書店出版部、一九七八年(改訂版、平凡社ライブラリー、一九九七年)
- (7) ヘーゲル『キリスト教の精神とよその運命』木村毅訳、二二六頁(あとがき)。
- (8) G.W.F. Hegel, *Early Theological Writings*, tr. by T.M. Knox & Richard Kroner, Chicago, 1948, p.v(Preliminary Note), p.5 f.(Introduction). 『キリスト教の精神とよその運命』木村毅訳、二二四頁(あとがき)参照。
- (9) Hegels theologische Jugendschriften, S.261 f. 『キリスト教の精神とよその運命』木村毅訳、三九頁参照。
- (10) Hegels theologische Jugendschriften, S.264. 『キリスト教の精神とよその運命』木村毅訳、四三頁。
- (11) Hegels theologische Jugendschriften, S.265. 『キリスト教の精神とよその運命』木村毅訳、四四頁以下参照。
- (12) Hegels theologische Jugendschriften, S.265. 『キリスト教の精神とよその運命』木村毅訳、四五頁参照。
- (13) マタイ福音書、第五章三節以下。

- (14) Hegels theologische Jugendschriften, S.266. 『キリスト教の精神とその運命』木村訳、四八頁参照。
- (15) マタイ福音書、第五章十七節。
- (16) Hegels theologische Jugendschriften, S.267. 『キリスト教の精神とその運命』木村訳、四九頁参照。
- (17) 「ヘルダーとヘーゲル」の思想的関係につき、堅田『法のことば／詩のことば——ヤーク・グリムの思想史——』御茶の水書房、二〇〇七年、三九頁以下参照。
- (18) Hegels theologische Jugendschriften, S.275. 『キリスト教の精神とその運命』木村訳、六四頁以下参照。
- (19) Hegels theologische Jugendschriften, S.277. 『キリスト教の精神とその運命』木村訳、六七頁参照。
- (20) Hegels theologische Jugendschriften, S.277. 『キリスト教の精神とその運命』木村訳、六七頁以下参照。
- (21) Hegels theologische Jugendschriften, S.283. 『キリスト教の精神とその運命』木村訳、七七頁参照。「愛における運命との和解」ではなく、「愛による運命との和解」(die Versöhnung mit dem Schicksal durch die Liebe) という言い方もある。ただし、ヘーゲルは直接にはこのように述べてはいない。伴博訳、平凡社ライブラリー、三二四頁参照(解説)。